



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

46 | printemps 2004

Éthique et pratiques médicales

Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre

Christopher Lucken



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1600>

DOI : 10.4000/medievales.1600

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2004

Pagination : 131-144

ISBN : 2-84292-151-8

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Christopher Lucken, « Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre », *Médiévales* [En ligne], 46 | printemps 2004, mis en ligne le 30 mars 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1600> ; DOI : 10.4000/medievales.1600

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre

Christopher Lucken

- 1 Qu'en est-il de l'autre au Moyen Âge ? Quelles relations l'Église et la société chrétienne ont-elles entretenues avec ceux qui leur étaient étrangers (tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières) et quelle représentation s'en sont-elles faite ? Non pas cet autre auquel s'adresse la charité chrétienne lorsqu'elle le considère comme son prochain, mais ces autres religions que sont le judaïsme, les diverses croyances considérées comme « hérétiques » par l'institution ecclésiastique et, plus particulièrement ici, l'Islam. C'est à de telles questions que s'efforcent notamment de répondre les trois livres récemment parus en français auxquels est consacrée cette présentation (c'est en tout cas la perspective que j'ai choisi de privilégier) : soit celui de Norman Daniel, *Héros et Sarrasins. Une interprétation des chansons de geste*, paru en anglais en 1984¹, qui est une sorte d'appendice à *Islam et Occident*, son livre majeur publié en 1960² ; celui de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, paru en 1998³ ; et, principalement, celui de John Tolan, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, paru en anglais en 2002⁴.
- 2 Je commencerai par citer la *Description des derniers temps* du pseudo-Méthode. Selon ce texte, l'empire romain devait être envahi au cours du septième et dernier millénaire dans lequel est entrée l'histoire humaine par « les fils d'Ismaël, les fils d'Agar, ceux que l'Écriture appelle la puissance du Sud, suivant les prédictions de Daniel », c'est-à-dire les musulmans, descendants du fils qu'Abraham avait engendré avec la servante de Sara (avant que celle-ci ne lui donne Isaac). Une fois sortie du désert d'Arabie, cette « race maudite » sèmera la désolation et le désespoir sur la terre des chrétiens :

Ils seront aussi nombreux que les sauterelles rassemblées par le vent. Avec eux viendront la maladie et la faim. Et le cœur de ces exterminateurs jublera et se gonflera d'orgueil. Ils parleront haut jusqu'au temps fixé par eux, ils posséderont l'entrée et la sortie du Nord, l'Orient, le Ponant, les régions maritimes. Tout passera sous leur joug [...]. Ils bafoueront et tourneront en dérision tous ceux qui brilleront par leur sagesse et tous ceux qui se seront illustrés dans les affaires de l'État. Tous

seront réduits au silence, dans la crainte, sans oser discuter ni proposer quoi que ce soit, et ainsi tous les habitants de la terre seront paralysés par la peur. Leur sagesse et leur doctrine se nourriront d'elles-mêmes sans s'approfondir, sans croître ni décroître. Nul ne pourra changer ou discuter leurs avertissements. [...] Ils sont corrompus, et se jettent dans la corruption ; ils sont haïssables et exécrables, et ils cultivent la haine. Dès leur sortie du désert, ils plongeront leur glaive dans le ventre des mères et les tueront avec leur fœtus. Ils arracheront, pour les tuer, les enfants du sein de leurs nourrices et ils les donneront en pâture aux animaux. Ils souilleront les lieux saints et tueront les prêtres. Ils se vautreront avec des femmes dans les lieux vénérables et consacrés où doit se célébrer le Saint et Pur Sacrifice. Leurs femmes se pareront des vêtements consacrés et ils le feront revêtir à leurs fils et à leurs filles ; ils les étaleront sur leurs chevaux et sur leurs lits. Ils feront stationner leurs bêtes sur les tombeaux des saints comme dans une écurie. Ils seront le meurtre, la ruine, et le feu purgatoire du peuple des chrétiens. [...] On enlèvera leur charge aux prêtres et l'on mettra fin au service de Dieu.⁵

- 3 Ce texte a été écrit en syriaque vers 692, soixante-dix ans environ après le début de l'ère musulmane (en 622, lorsque Mahomet quitta la Mecque pour s'exiler à Médine, où il fonda un État gouverné par l'Islam et institua le *jiḥād*, la guerre sainte). Commencées avant la mort de Mahomet (en 632), les conquêtes arabes s'étendirent rapidement à l'ensemble du Moyen Orient et à l'Afrique du Nord (avant d'atteindre l'Espagne en 711).
- 4 Cette *Description des derniers temps* est précédée d'une préface affirmant qu'elle provient de la révélation accordée par Dieu à Méthode de Patara, évêque d'Olympe mort vers 311 : elle est pourvue d'une origine divine, destinée à fonder la vérité de ses propos, et d'un auteur dont la légitimité est capable d'en garantir l'authenticité. Mais ce dispositif apocryphe n'est pas seulement une stratégie destinée à en justifier la lecture ; il permet aussi de faire passer ce texte pour un écrit *prophétique*. Annonçant ce qui doit arriver, il l'inscrit du même coup dans le cadre d'une conception théologique de l'histoire. Les invasions arabo-musulmanes auraient été *prévisibles* : elles répondraient à un principe de causalité qui en prédétermine l'existence et permet d'en expliquer la nature. Si le peuple chrétien paraît devoir s'incliner devant une violence ennemie, cela résulterait de la volonté de Dieu et répondrait donc à son *projet*.
- 5 Le caractère prophétique de ce texte me paraît particulièrement emblématique de la façon dont la pensée chrétienne a procédé pour répondre à l'expansion des musulmans. Comme le souligne en effet pour commencer J. Tolan, « la construction d'une image polémique des Sarrasins commença *avant* l'essor de l'Islam ». La description qui en fut donnée préexistait à leur apparition : « les chrétiens du Moyen Âge qui essayèrent de comprendre, de définir et de caractériser l'Islam étaient tout sauf des “observateurs objectifs et détachés”. Leur perception des musulmans s'appuie moins sur l'Islam que sur leurs préconceptions chrétiennes de l'histoire et de la géographie divine. [...] Autrement dit, quand les chrétiens du Moyen Âge se penchèrent sur l'Islam, ils le firent à travers le filtre de la Bible et d'auteurs tels qu'Eusèbe, Jérôme, Augustin et Isidore de Séville »⁶. La représentation des musulmans est bien le résultat d'une sorte de *prophétie* : elle est annoncée par les textes de la tradition chrétienne ; elle s'y trouve pré-inscrite. Leur existence ne ferait que manifester sur le plan de l'histoire la fonction qu'ils incarnent : celle habituellement dévolue aux puissances maléfiques qui ne cessent de revenir sous différentes formes dans l'Ancien et le Nouveau Testament, les écrits des Pères de l'Église ou les récits hagiographiques (idolâtres qu'a dû affronter le peuple d'Israël, meurtriers du Christ, païens qui vouèrent au supplice les premiers martyrs ou sectes hérétiques combattues par le pouvoir ecclésiastique afin d'affirmer la vérité de son dogme). Ils

correspondent surtout aux nations associées à la Bête contre lesquelles le chevalier christique de l'Apocalypse a entrepris de faire la guerre, le manteau trempé de sang et une épée sortant de la bouche (au lieu de la parole employée par les apôtres pour répandre l'Évangile). L'altérité de l'Islam est pensée sur le mode de la répétition. L'autre n'est pas vraiment différent de ce que l'on connaît : il est toujours plus ou moins le même – c'est-à-dire, ici, le diable.

- 6 *Les Sarrasins* est en bonne partie un ouvrage de synthèse. S'appuyant sur un certain nombre d'études ponctuelles dues à différents auteurs, J. Tolan retrace la manière dont le christianisme a répondu à l'Islam depuis l'apparition de cette religion jusqu'au seuil du XIV^e siècle. Son livre est composé de trois parties. La première est consacrée aux représentations que chrétiens et musulmans ont les uns des autres depuis la conquête de Jérusalem (en 638) jusqu'au VIII^e siècle. Le chapitre initial porte toutefois sur la vision chrétienne du monde et la place qu'y occupent les Sarrasins avant l'arrivée de Mahomet. Deux références dominent dont l'importance ne cessera de se confirmer par la suite : l'Apocalypse de saint Jean (dont le récit du conflit opposant le Christ à l'Antéchrist constitue le scénario fondamental de l'histoire humaine) et les nombreuses luttes menées par le christianisme contre les croyances étrangères à sa foi (le judaïsme, les hérésies et le paganisme antique).
- 7 Après un chapitre sur la manière dont l'Islam considère le christianisme, cette première partie s'achève sur un chapitre consacré aux premiers textes sur Mahomet et les musulmans écrits en langue syriaque, grecque ou arabe par des auteurs chrétiens (en particulier, la *Description des derniers temps* du pseudo-Méthode et la *Risâlat al-Kindî*). Assimilant l'Islam à une hérésie issue du christianisme, ces textes en contestent la validité à l'aide de démonstrations rationnelles et d'arguments d'autorités ; ils s'en prennent aussi à la vie de Mahomet. Rapidement traduits en latin, ils contiennent de nombreux éléments que l'on retrouvera par la suite dans les écrits consacrés à cette religion.
- 8 La deuxième partie du livre de J. Tolan concerne l'Europe occidentale du VIII^e au XII^e siècle. Le quatrième chapitre décrit les premières réactions des auteurs latins à l'arrivée des Sarrasins en Europe. Si Bède ne les distingue pas véritablement des autres « barbares » qui envahissent l'Europe à la même période, il en va différemment des chroniques composées en Espagne. Celles-ci tendent à inscrire les conquêtes musulmanes dans le cadre d'une histoire gouvernée par Dieu. Mahomet y apparaît le plus souvent comme un faux prophète et une figure de l'Antéchrist. Les récits consacrés à sa vie s'attachent ainsi à souligner sa luxure (à l'instar de Babylone) et sa violence (le *jihad*). Ces deux traits se retrouveront régulièrement à propos des Sarrasins.
- 9 Avec les croisades, c'est au nord des Pyrénées et plus particulièrement en France que se déplace la pointe du combat contre les Sarrasins. J. Tolan consacre la plus grande partie du cinquième chapitre de son livre aux chroniques de la première croisade et aux chansons de geste (qu'elle portent sur la première croisade ou la « matière » de Charlemagne, comme la *Chanson de Roland*). Assimilant les Sarrasins aux païens du monde antique dont les cultes paraissent destinées à des statues, la plupart de ces textes considèrent leur religion comme une forme d'idolâtrie.
- 10 Le chapitre suivant décrit pour commencer les quatre biographies de Mahomet composées en latin au cours du XII^e siècle. Reprenant de nombreux éléments provenant de la tradition espagnole, celles-ci le présentent non seulement comme un faux prophète et un hérésiarque, mais aussi comme un affabulateur et un arriviste dont la religion a été

inventée pour cacher ses crises d'épilepsie ; ses véritables motivations seraient avant tout l'ambition, le goût du lucre et la luxure. Mais les écrivains latins s'employèrent aussi à condamner la religion musulmane à la manière des controverses doctrinales produites par les premiers Pères de l'Église. Des écrits polémiques composés en Espagne qui nous sont parvenus, le plus connu et le plus influent est le bref chapitre consacré à l'Islam que contiennent les *Dialogues contre les Juifs* de Pierre Alphonse (1110) (auteur auquel J. Tolan avait consacré un précédent ouvrage⁷). Mais l'entreprise la plus remarquable à cet égard fut certainement celle de Pierre le Vénérable. Elle mérite qu'on s'y arrête plus longuement.

- 11 J. Tolan s'appuie en particulier sur la remarquable étude que D. Iogna-Prat a consacrée à l'ordre de Cluny, *Ordonner et exclure*, qui prend comme fil directeur l'œuvre que son neuvième abbé, Pierre le Vénérable (1122-1156), produisit pour combattre l'hérésie, le judaïsme et l'Islam. Après une première partie soulignant « La mise en “ordre” de la chrétienté » entreprise par l'institution monastique depuis les premiers temps du christianisme et retraçant l'histoire de Cluny, D. Iogna-Prat consacre la deuxième partie de son livre au *Contra Petrobrusianos*, écrit autour de 1140 pour réfuter les cinq thèses hérétiques avancées une vingtaine d'années plus tôt par Pierre de Bruys. La troisième et dernière partie porte, d'une part, sur l'*Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, composé dans les années 1143-1144 afin de combattre la « résistance obstinée » opposée par les juifs à la dimension messianique du Christ, et, d'autre part, sur les entreprises de Pierre le Vénérable contre l'Islam. En 1142, ce dernier se rendit à Tolède afin d'y faire traduire en latin un certain nombre d'écrits arabes consacrés à cette religion. La *Collectio toletana* qui en est issue comprend notamment la *Lex Saracenorum*, traduction du Coran par Robert de Ketton, et une traduction de la *Risâlat al-Kindî*. Elle est accompagnée de deux textes de Pierre le Vénérable : une lettre à Bernard de Clairvaux, auquel est adressé l'ensemble, et la *Summa totius haeresis Saracenorum*, qui en résume le contenu en expliquant qu'il permet de prendre connaissance de la vie et de la doctrine de Mahomet et qu'il contribue ainsi à le combattre (ce dernier y apparaît une nouvelle fois comme un faux prophète hérétique, précurseur de l'Antéchrist et disciple du diable). Vers 1155-1156, Pierre le Vénérable composa le *Contra sectam sive haeresim Saracenorum*, qui s'appuie sur le Coran afin de convaincre ses éventuels lecteurs musulmans de la supériorité du texte biblique et qui cherche à prouver que la vie de Mahomet ne saurait être comparée à celles des prophètes de l'Ancien Testament. Comme le souligne D. Iogna-Prat, cet ensemble de textes contre l'hérésie, le judaïsme et l'Islam forme les trois volets d'une même entreprise.
- 12 Ces différents traités polémiques entendent réfuter les croyances visées à partir de leurs propres écrits. Ils utilisent pour cela les moyens rhétoriques et dialectiques de l'argumentation logique et de la *disputatio* prônés par la scolastique naissante, sur le modèle notamment du *Cur Deus homo* d'Anselme de Cantorbéry (qui met en scène l'auteur face à un juif et à un musulman) et des ouvrages d'Abélard. Il s'agit de discuter et, bien sûr, de contester les thèses adverses en s'appuyant sur des raisons nécessaires (reconnues par l'autre partie) et une démonstration rigoureuse, plutôt que sur des arguments d'autorité. Ce n'est qu'après en avoir pris connaissance et les avoir débattues qu'on peut les condamner et les réprimer. « Je vous attaque par la parole, affirme notamment Pierre le Vénérable au seuil de son *Contra sectam Saracenorum*, non par les armes, comme le font souvent les nôtres, non par la force, mais par la raison, non par la haine mais par l'amour »⁸. L'abbé de Cluny soutient d'ailleurs que les Arabes sont « non seulement rationnels par nature, mais logiques par tempérament et formation » (raison pour

laquelle Mahomet leur aurait interdit de contester le contenu du Coran)⁹. Selon D. Iogna-Prat, on a trop souvent fait d'une telle affirmation le témoignage d'un esprit irénique capable de dialoguer avec un interlocuteur auquel serait accordé le droit d'avoir ses propres idées. Cela n'est pas vraiment le cas. Si Pierre le Vénérable fait appel à la *ratio* qu'implique l'exercice de la pensée, il s'appuie tout autant sur les *auctoritates* représentées par les Saintes Écritures et la tradition patristique. Il lui arrive même de recourir aux témoignages des miracles. Il ne manque pas, surtout, d'invectiver les musulmans en réduisant leur religion au statut d'hérésie et en les diabolisant (comme il le fait également pour Pierre de Bruys et les juifs). De plus, si ces derniers refusent de se rendre à la Raison de Dieu, c'est qu'ils sont dépourvus de raison. Pourtant, une telle guerre de mots n'est pas assimilable à un combat armé, même si elle y contribue. Elle n'a pas exactement les mêmes effets : même si elle présente certaines limites et ne permet pas de ramener la pensée des uns et des autres à une raison unique, elle fait de la parole le lieu privilégié du rapport à l'autre (et à soi-même).

- 13 Dans la lettre qu'il envoya à l'abbé de Clairvaux en compagnie du dossier de textes qu'il avait réuni à Tolède, Pierre le Vénérable le pria de composer une nouvelle réfutation de l'Islam pour compenser l'échec de la *Risâlat*. Saint Bernard ne répondit pas. On ne connaît pas ses motivations, mais on peut supposer qu'il estimait avoir déjà dit ce qu'il avait à dire dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* (composée entre 1129 et 1136), et qu'aux arguments qu'il lui aurait fallu avancer pour démontrer la supériorité du christianisme sur l'Islam, il devait préférer la croisade qui mène le chrétien au martyr (alors que se préparait la deuxième croisade, lancée en 1146, suivie en 1150 de la troisième croisade). Pierre le Vénérable n'a guère dû réussir à convaincre les musulmans à renoncer à leur foi. Ses écrits servaient davantage à renforcer la croyance des chrétiens et à lutter contre ceux qui pourraient se laisser séduire par les écrits issus de cette tradition (à l'époque, notamment, où les textes philosophiques et scientifiques de la « science arabe » commençaient à pénétrer le monde latin). Cependant, s'ils n'ont guère dû contribuer à une meilleure compréhension de l'Islam, ils ne furent probablement pas sans conséquence sur les relations que les chrétiens entretenaient avec leur propre religion. Alors que les traductions des philosophes arabes favorisaient le développement de la rationalité dans la pensée latine¹⁰, les traités polémiques contre l'Islam participaient au développement d'arguments logiques lors de discussions relatives à la foi. On peut alors comprendre les réticences de Bernard de Clairvaux.
- 14 La troisième partie du livre de J. Tolan est consacrée à l'utilisation de la figure du Sarrasin dans les diverses entreprises menées au cours du XIII^e siècle par le monde chrétien afin de l'emporter sur l'Islam. Le septième chapitre concerne la *Reconquista*. Le chapitre suivant porte sur les textes liés aux nombreuses croisades entreprises après la prise de Jérusalem par Saladin en 1187 : celles-ci apparaissent principalement comme un combat entre des chevaliers chrétiens et les forces du mal associées à la Bête de l'Apocalypse.
- 15 Les trois derniers chapitres sont consacrés aux différentes missions destinées à convertir les musulmans en utilisant des arguments rationnels et aux réflexions suscitées par une telle entreprise comme par les difficultés que cette dernière ne manqua pas de rencontrer. Le neuvième chapitre concerne les franciscains. Si saint François et les premiers membres de son ordre semblent chercher principalement le martyr, les franciscains de la seconde moitié du XIII^e siècle, comme Guillaume de Rubrouck (qui retrace dans son *Itinéraire* le voyage qu'il le mena à Karakorum afin de rencontrer le grand khan), Roger Bacon et Thomas de Chobam, estiment que la prédication et la

discussion philosophique fondée sur une argumentation rationnelle valent mieux que la guerre et le martyr. Il en est de même pour les dominicains auxquels est consacré le chapitre suivant, en particulier Ramon Martí, Thomas d'Aquin, et Riccold de Monte Croce (qui raconte notamment dans le *Liber peregrinationis* le voyage qui le mena jusqu'à Bagdad où il passa de nombreuses années pour y convertir les musulmans, apprenant l'arabe et lisant le Coran). Le dernier chapitre de ce livre est consacré à la personnalité extraordinaire de Raymond Lulle. Celui-ci affirme avoir voulu consacrer sa vie à convertir les Sarrasins. Parmi les 250 ouvrages dont il est l'auteur, il écrivit notamment *Le Livre du Gentil et des trois sages*, qui fait dialoguer les représentants des trois religions monothéistes.

- 16 Si la raison paraît capable de démontrer l'absurdité des autres religions et de défendre le caractère logique et « naturel » de la pensée chrétienne, elle ne permet pas de prouver sa vérité. Celle-ci relève en dernier ressort de la foi. Pourtant, l'échec des débats organisés avec les musulmans et des entreprises missionnaires destinées à les convertir, plutôt que d'être attribué aux limites de l'argumentation logique dans sa capacité à fonder en raison la doctrine chrétienne, sera imputée au refus des Sarrasins de se soumettre aux arguments qui leur sont opposés. Alors même qu'on leur reconnaissait la capacité de raisonner, ils apparaissent désormais obstinés, brutaux et finalement irrationnels. L'échec des missions de prédication comme l'entreprise de Pierre le Vénérable témoignent de l'impossibilité d'établir un véritable dialogue entre deux religions dont les références doctrinales sont à la fois intouchables et incompatibles. Sans la raison, il ne semble plus y avoir de terrain commun permettant d'instaurer un échange et de construire une entente. Il ne restera guère que l'usage de la force.
- 17 Le livre de J. Tolan se veut un complément à *Islam et Occident* de N. Daniel. Celui-ci montrait comment, du XII^e siècle au milieu du XIV^e siècle principalement, les clercs du monde occidental ont construit une image méconnaissable de la religion musulmane. On retrouve dans l'ensemble les mêmes textes. Mais N. Daniel les étudie en fonction d'une série de thèmes distincts (comme la vie de Mahomet, son statut de prophète, les pratiques religieuses de l'Islam ou le rôle que celui-ci attribue à la violence). Dans *Héros et Sarrasins*, consacré aux attitudes « non officielles » envers l'Islam, il répertorie les différentes caractéristiques attribuées aux Sarrasins dans les chansons de geste pour constater que ce sont principalement des stéréotypes produits par une « convention littéraire » ignorant complètement les véritables musulmans ; ces textes n'auraient toutefois pas d'autre objectif que d'offrir un divertissement.
- 18 J. Tolan estime que N. Daniel se contente trop souvent de reprocher aux clercs médiévaux de n'avoir pas été capables de comprendre de façon objective et désintéressée la nature spécifique de l'Islam (et donc de reconnaître qu'il constitue un ensemble relativement cohérent de croyances sur la façon dont Dieu s'est révélé aux hommes), et d'avoir préféré le rejeter en le diabolisant ou en le traitant comme une hérésie étrangère à la Bible (l'Islam n'ayant pas forcément fait mieux). Plutôt que de souligner leur incapacité à admettre la singularité et la légitimité d'une religion autre, il lui apparaît en effet préférable d'étudier les conditions historiques, idéologiques ou politiques qui peuvent expliquer pourquoi les écrivains latins ont traité l'Islam comme ils l'ont fait (dans les traités théologiques comme dans les textes littéraires¹¹). N. Daniel consacre pourtant un chapitre entier de *Islam et Occident* à expliquer « la constitution d'une opinion collective » commune à l'ensemble de la chrétienté médiévale. Il y souligne notamment l'usage répété des lieux communs caractéristiques d'une pensée fondée sur la tradition et le respect des

autorités qui s'avère incapable d'avoir (ou de recevoir) des idées qui lui sont inconnues, ou encore l'impossibilité de penser en dehors du cadre offert par les seules Saintes Écritures. Il remarque aussi qu'il s'agissait pour les clercs de fortifier la foi des chrétiens exposés au contact de l'Islam en leur présentant une image dégradée de cette religion qui leur ôterait l'envie de s'y convertir et de discréditer en même temps une civilisation et une culture rivale qui florissaient à ses frontières ou dans les terres auxquelles le christianisme restait attaché. C'est pourquoi, conclut-il, l'Islam « devait être reconnu ouvertement comme un ennemi et présenté en termes qui ne nécessitaient pas de changement ou d'adaptation du moindre élément de la culture européenne chrétienne. C'est pourquoi l'on préférerait les données de l'héritage polémique aux fruits de l'observation personnelle. C'est pourquoi légalement, les hommes qui vivaient en terre d'Islam choisirent ou acceptèrent des contre-vérités fantaisistes sur les questions Islamiques. C'est pourquoi, encore, l'Occident latin a formé un canon de croyances plus ou moins invariables sur l'Islam. Il a décidé pour lui ce qu'était l'Islam et a formé une conception matériellement différente de tout ce qu'un musulman pourrait reconnaître »¹²

- 19 On retrouve des explications similaires chez J. Tolan. Cependant, même si celles-ci concernent à un degré ou à un autre la plupart des textes traités, ce dernier prend davantage en considération leurs motivations idéologiques spécifiques et le contexte historique dans lequel ils s'inscrivent. Raison pour laquelle il a choisi de les étudier de manière indépendante les uns des autres et de façon chronologique. Si la représentation de l'Islam et de ses fidèles possède une certaine stabilité au cours de la période étudiée (comme en témoigne la récurrence d'un certain nombre d'images et d'explications fournies par l'auteur), elle n'est pas toujours identique et s'inscrit surtout de manière plus précise dans l'histoire des relations du christianisme avec le monde musulman. Ainsi, alors que N. Daniel cherche surtout à mettre en évidence les déformations que le christianisme a fait subir à l'Islam, J. Tolan s'efforce de comprendre la logique à laquelle celles-ci sont susceptibles de répondre. C'est donc moins l'autre qui est en jeu (et la capacité ou l'incapacité d'en percevoir la réalité) que son *imagination*, c'est-à-dire la représentation qui en est faite au sein de la culture chrétienne : celle-ci est déterminée par une certaine vision de l'histoire et par le rôle qu'y joue l'Église dans l'attente de la Fin des Temps. Emblématique est à cet égard l'emploi du mot qui donne son titre à l'ouvrage de J. Tolan.
- 20 N. Daniel reproche à Thomas Ketton de ne pas avoir traduit correctement le mot arabe « musulman » (*muslimún*) ou, même, de ne pas l'avoir traduit du tout¹³. Le résultat est que sa traduction tend à obscurcir les passages du Coran définissant l'Islam. Par exemple, la phrase « la vraie religion au regard de Dieu est l'Islam » (Sourate III) est omise ; ou, un peu plus loin, « Abraham n'était pas juif ou chrétien, mais appartenait à la religion musulmane authentique » est rendu par « Il n'était certainement ni juif ni chrétien, mais un homme de Dieu loyal (*vir fidelis*), et il n'a pas vécu en incroyant ». Thomas Ketton semble ne pas comprendre, et ne permet donc pas de comprendre, que l'Islam affirme être la même religion que celle d'Abraham (et de tous les prophètes jusqu'à Mahomet, le Christ y compris). N. Daniel préfère la traduction proposée par Marc de Tolède (au XIII^e siècle) : « Il n'y a aucune lumière avec Dieu, à l'exception de celle des Sarrasins » et « Abraham n'était pas juif, il n'était pas chrétien, mais était un Ismaélite et non un idolâtre ». Cela permet de saisir que Mahomet entendait restaurer la religion d'Abraham pervertie par ses successeurs. Mais une telle revendication n'est pas sans poser problème

pour un chrétien et, sans vouloir aucunement le justifier, on peut comprendre, ou tout au moins chercher à comprendre, pourquoi Thomas de Ketton a préféré l'éluder. Elle ne manquera d'ailleurs pas de susciter l'indignation et l'incompréhension. Riccold de Monte Croce souligne par exemple que le Coran se contredit en disant qu'Abraham est un Sarrasin (ou un Ismaélite) alors qu'il affirme par ailleurs que Mahomet est le premier d'entre eux. N. Daniel considère cet argument comme « mesquin et pédant ». Mais comment un chrétien, qui revendique aussi l'héritage d'Abraham, pouvait-il accepter qu'un autre se l'attribue en lui donnant le nom qui désigne sa propre religion ? Comment le mot de « Sarrasin » pouvait-il désigner Abraham ? D'ailleurs, permet-il vraiment de traduire ce que signifie « musulman » ?

- 21 Dans les citations ci-dessus, extraites de *Islam et Occident*, N. Daniel traduit en fait le latin *Saracenus* ou *Ismaelitus* par « musulman » (*Muslim*). Et, dans une note liminaire sur la terminologie employée dans le livre, il se justifie en expliquant que, « dans l'usage médiéval, le sens ethnique s'est perdu [...]. *Sarrasin* signifie : “un homme de la même religion que Muhammad”, c'est-à-dire un “musulman”. Je préfère éviter son emploi à cause de ses connotations surannées et romantiques »¹⁴. Certes, un tel emploi est en effet délicat, mais peut-on dire que *Saracenus* équivaut à « musulman » ?
- 22 Dans *Héros et Sarrasins*, N. Daniel commence par rappeler que « le mot “sarrasin” est entré en usage dans l'Antiquité grecque et latine et signifiait simplement “arabe”. Après l'essor de l'Islam et tout au long du Moyen Âge, les auteurs savants et les historiens employaient “sarrasin” dans le sens d’“arabe” ou de “musulman”, ou dans les deux, selon le contexte ». Un des principaux objectifs de son étude consiste à déterminer le sens que prend ce terme dans les chansons de geste et à établir si les Sarrasins dont ils parlent offrent « un portrait réaliste des Arabes »¹⁵. N. Daniel constate alors que les « poètes », ne pouvant avoir une véritable connaissance du monde arabe, se sont contentés de créer un monde à l'image du leur. La seule différence tient au fait que les Sarrasins ont tort et qu'ils ne sont pas chrétiens ; ils relèvent surtout de l'imagination et servent à représenter de façon conventionnelle l'ennemi que doivent affronter les héros, qu'ils soient romains, arabes ou de toute autre origine. Ils ne mettraient donc pas en cause l'Islam. Aussi, conclut N. Daniel, quand les « poètes disent “Sarrasin”, ils ne signifient pas “Sarrasin”, car ils ne disent explicitement rien du tout sur les Sarrasins ». Ils ne reflètent donc « en rien l'attitude officielle chrétienne théologique et polémique envers les Arabes et les musulmans ». Les Sarrasins des chansons de geste ne seraient pas « autre chose que des créatures de fiction »¹⁶. Ce sont là les tous derniers mots de ce livre. Comme toute littérature, écrite bien sûr par des « poètes », les chansons de geste seraient parfaitement inoffensives (et acceptables, contrairement aux traités de Pierre le Vénérable) ! Elles n'auraient aucune implication idéologique ou politique ni aucun effet sur le lecteur et sa représentation du monde (qu'il soit négatif ou positif). Elles ne porteraient pas à conséquence. Je ne puis contester ici de façon plus argumentée une telle conception de la littérature. Je me contenterai de demander comment on peut affirmer que les « Sarrasins » des chansons de geste ne disent rien sur les « Sarrasins » au sens d'« arabe » ou de « musulman » du seul fait qu'il s'agirait de fictions ? Sans les réduire pour autant à n'être que des œuvres de propagande, leur emploi de ce terme est-il vraiment différent de ce que l'on trouve chez les théologiens (et inversement) ? Les « Sarrasins » que l'on rencontre chez ces derniers ne sont-ils pas aussi de pures fictions ? Enfin, de tels procédés sont-ils sans influence sur la réalité ?

- 23 Comme le constate à son tour J. Tolan, les termes comme *Saracenus* ou *Ismaelitus* utilisés par les chrétiens du Moyen Âge pour désigner les musulmans existaient avant l'avènement de l'Islam et avaient surtout une valeur géographique ou ethnique. Mais étaient-ils neutres pour autant ? *Saracenus* était appliqué notamment aux descendant du fils d'Agar, Ismaël. Il est employé en ce sens par saint Jérôme¹⁷. Les musulmans pouvaient probablement se reconnaître dans une telle description. Mais pour un chrétien (comme pour un juif), descendre d'Agar n'a pas la même signification que descendre de Sarah¹⁸. En effet, selon une tradition juive reprise par saint Jérôme et Isidore de Séville, Ismaël aurait été le premier homme à fabriquer un simulacre. Ses descendants se seraient voués à leur tour au culte des idoles¹⁹. Le terme de *Saracenus* inscrit donc les musulmans dans un système de références qui non seulement leur préexiste, mais qui leur est étranger ; celui-ci ne pouvait manquer d'influer sur leur représentation. Ainsi, tandis que N. Daniel reproche à Thomas Ketton de ne pas traduire correctement la Coran et critique les chrétiens pour avoir confondu les musulmans avec des idolâtres, J. Tolan analyse plutôt les raisons, les mécanismes et les conséquences de cette opération de « traduction » des musulmans en « Sarrasins ». Celle-ci ne s'effectue pas seulement sur le plan linguistique (comme si la langue était une matière neutre dépourvue d'histoire et de préjugés) : la traduction se fait en même temps dans la culture (et la religion) à laquelle cette langue est attachée. Pour le christianisme, le Dieu des musulmans apparaissait ainsi comme un faux dieu qui venait s'introduire à côté du Dieu véritable de la Bible, c'est-à-dire comme une représentation fictive dont ils se seraient contenté d'imaginer la nature. Les croyances, les cultes, la conception que l'Islam se fait de Dieu et le texte qui contient son enseignement sont ainsi réduits à n'être que des constructions, vaines et mensongères, réalisées sous l'inspiration du diable.
- 24 J. Tolan entend du même coup poursuivre la recherche menée par Edward Saïd dans *L'Orientalisme*²⁰. Marqué par les travaux de Michel Foucault (en particulier *L'Archéologie du savoir* et *Surveiller et punir*), ce dernier ne s'intéresse pas à la véritable identité de l'Orient et des Orientaux (à supposer qu'on puisse la connaître ou, même, qu'il y en ait « une »), mais cherche à montrer comment les Occidentaux, et surtout les orientalistes, en ont construit l'image et à comprendre leurs motivations. Il étudie aussi le rôle que cette dernière a joué dans la constitution de l'identité européenne comme des expéditions (militaires ou savantes) menées en dehors des frontières que cette dernière s'est données. L'Orient n'existe en ce sens que du point de vue des Occidentaux ; il ne se situe pas véritablement en « Orient », mais en Occident. C'est une figure produite par sa propre réflexion et qui est destinée à fonder l'existence d'une différence. L'autre n'est ici que le double, inversé, du même.
- 25 E. Saïd remarque que l'on date généralement le début de l'orientalisme – au sens d'une discipline académique – du concile des Églises qui s'est tenu à Vienne en 1312 (où il fut décidé de créer des chaires d'arabe, de grec, d'hébreu et de syriaque à Paris, Oxford, Bologne, Avignon et Salamanque). Mais il s'intéresse principalement à l'époque coloniale qui commence avec le XIX^e siècle. Pour la période médiévale, E. Saïd s'appuie sur N. Daniel et, surtout, Richard Southern²¹. Il souligne à son tour l'ignorance de l'Occident face à l'Islam, religion dont la nouveauté n'est pas prise pour ce qu'elle est, mais perçue à partir de ce que connaissait déjà le monde chrétien, pour être finalement considérée comme une imitation infidèle de sa propre religion et assimilée à des hordes barbares et diaboliques. Si une telle vision n'est pas fausse, elle demeure simplificatrice. C'est

pourquoi J. Tolan cherche à montrer la diversité des situations que l'on rencontre au cours du Moyen Âge et à en retracer plus précisément l'histoire.

- 26 N. Daniel soulignait que, une fois les envahisseurs barbares fixés, seul l'Islam restait en dehors de l'univers des chrétiens : « cet autre monde, étranger non seulement par la religion, était à l'extérieur de leurs frontières et les unissait »²². Cette situation résulte de la volonté de l'Église chrétienne. Sa mission consiste en effet à rassembler en son sein l'humanité tout entière avant l'arrivée de la Fin des Temps. Comme le montre D. Iogna-Prat dans son livre au titre foucaldien, c'est ce à quoi entendait contribuer l'ordre de Cluny (auquel appartenait le pape Urbain II, qui appela à la première croisade en 1095). Plutôt que de s'enfermer dans l'espace du cloître pour se consacrer à la prière, Cluny s'est ouvert à l'extérieur pour se répandre dans toute l'Église comme des « sarments jusqu'à la mer » (image forgée par Pierre le Vénérable que cite D. Iogna-Prat à plusieurs reprises), au point de vouloir englober le monde entier dans son ordre. A partir de cet exemple particulièrement significatif et de l'entreprise remarquable de son neuvième abbé, D. Iogna-Prat entend « appréhender la "logique de chrétienté" à l'œuvre dans l'exclusion de la différence et ainsi tenter de comprendre comment la persécution et la diabolisation de l'Autre ont pu devenir "une nécessité structurale" pour la société chrétienne »²³. Il montre ainsi que les thèses hérétiques de Pierre de Bruys combattues par Pierre le Vénérable – concernant le baptême, les lieux de culte et l'espace qui les entoure, le signe de la croix, le sacrement de l'eucharistie et les lieux consacrés aux morts – mettent en jeu les fondements même de l'Église (dont l'entreprise de pacification et de conversion du monde est désormais clairement placée sous l'autorité du pape). L'autre est non seulement un repoussoir nécessaire pour construire l'identité du christianisme, il doit être exclu des territoires dominés par l'Église (comme cela est le cas avec les hérétiques et les juifs). La société chrétienne ne saurait cependant se contenter de se replier à l'intérieur de ses propres frontières ; il lui faut chasser l'Islam pour s'étendre au monde entier et lui imposer son ordre. Il s'agit donc d'un double mouvement symétrique de purgation et d'expansion. Celui-ci répond à l'ambition de l'universalisme chrétien qui entend couvrir la terre entière jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien d'autre (que lui) et qu'on puisse dire d'elle ce qu'on dit de Dieu (pour emprunter une formule bien connue), que son centre est partout et sa circonférence nulle part. Le *Dit du vrai aniel* que mentionne pour finir D. Iogna-Prat est à cet égard parfaitement exemplaire.
- 27 Le prix à payer pour une telle entreprise « totalitaire »²⁴ est la constitution d'une société fondée sur l'intolérance. Exclue de la société chrétienne, les autres sont assimilés à des bêtes dépourvues de raison (les juifs comme les Sarrasins sont comparés plusieurs fois à des ânes). C'est à se demander, comme le fait l'auteur dans le titre du chapitre qu'il consacre aux juifs vus par Pierre le Vénérable, s'ils appartiennent encore à « l'espèce humaine ».
- 28 La *Reconquista* s'est achevée en 1492. Cette même année, les juifs étaient expulsés d'Espagne. L'Europe occidentale trouvait enfin « ses » frontières (malgré l'incertitude qui règnera encore longtemps dans la zone des Balkans). Au même moment, Christophe Colomb découvrait l'Amérique. Celle-ci remplaçait désormais l'Orient. Seulement, si l'on en croit Tzvetan Todorov, la conquête de l'Amérique était un « premier pas dans le monde de la découverte de l'autre »²⁵. Avant, il n'y avait pas d'autre ; ou plutôt, s'il y en avait un, il ne s'agissait pas de le *découvrir*, mais de l'*éliminer* : l'autre n'était jamais que l'autre de Dieu, c'est-à-dire le diable, qu'il fallait combattre et précipiter en Enfer afin de pouvoir rejoindre enfin la Jérusalem céleste. Certes, cela est schématique (l'autre, au

Moyen Âge, a aussi sa force de séduction, comme le manifestent les pérégrinations chevaleresques et autres voyages dans l'Autre Monde : mais celui-ci est toujours lié d'une manière ou d'une autre au monde infernal). De plus, le « Moyen Âge » a la vie longue et la malédiction qui a pesé sur les « autres » ne s'est pas arrêtée avec la Renaissance (comme en témoignent notamment l'esclavage qu'ont subi les noirs, la Shoah et les nombreuses manifestations d'intolérance qui ont ponctué l'histoire occidentale – pour s'en tenir ici à elle – face aux différences raciales, religieuses ou culturelles). Les trois (ou quatre) ouvrages de N. Daniel, D. Iogna-Prat et J. Tolan invitent toutefois le lecteur, non pas à condamner simplement une période qui serait heureusement révolue (ce qui reviendrait à diaboliser le Moyen Âge comme l'autre d'une modernité compréhensive), mais plutôt à en sortir, c'est-à-dire à comprendre ce qui a pu fonder la représentation des autres dans la société chrétienne occidentale et à en retrouver du même coup l'héritage, plus ou moins dissimulé, au sein même de la société contemporaine. Celui-ci continue en effet à se faire sentir aussi bien dans des phénomènes d'exclusion que dans la manière d'appréhender les questions identitaires : qu'il s'agisse de prôner un repli nationaliste ou religieux, ou de revendiquer le respect de valeurs (apparemment) universelles s'autorisant d'une raison commune à l'humanité dont les autres seraient dépourvus.

NOTES

1. N. Daniel, *Heroes and Saracens*, Edimbourg, 1984 ; trad. fr. par A. Spiess, *Héros et Sarrasins. Une interprétation des chansons de geste*, Paris, 2001.
2. N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, 1960 (éd. revue et corrigée : Oxford, 1993) ; trad. fr. par A. SPIESS, *Islam et Occident*, Paris, 1993.
3. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, 1998, éd. corrigée en 2000, reprise en collection de poche, Paris, 2003 ; trad. angl. par G. R. Edwards, *Order and Exclusion : Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism and Islam (1000-1150)*, Préface de B. H. Rosenwein, Ithaca, 2003. Ce dernier a aussi dirigé, avec G. Veinstein, *Histoire des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, Paris, 2003.
4. J. V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, 2002 ; trad. fr. par P.-E. DAUZAT, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, 2003. On peut également citer l'ouvrage collectif publié sous la direction de J. V. Tolan, *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York-Londres, 1996. On peut remarquer que la bibliographie sur le sujet est composée principalement d'ouvrages en langue anglaise. Parmi les travaux en français, il faut mentionner le livre pionnier de Ph. Sénac, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983 (republié en 2000 sous le titre *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*) et les nombreuses études de J. Flori.
5. Pseudo-Méthode, *Description des derniers temps*, cité d'après Cl. Carozzi et H. Carozzi-Taviani, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 101 et 103-06.

6. J. V. Tolan, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 21 et 32 (souligné par l'auteur).
7. Cf. J. V. TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainsville, 1993.
8. Cité d'après D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, op. cit., p. 347.
9. Cité d'après J. V. Tolan, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 224.
10. Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 98-142.
11. Je ne puis ici m'étendre sur ce point ni mentionner toute la bibliographie ; outre les études citées par N. Daniel et J. V. Tolan, cf. G.-J. Brault, « Le portrait des Sarrasins dans les chansons de geste, image prospective ? », dans *Au carrefour des routes d'Europe : la chanson de geste*, t. I, *Senefiance*, 20, 1987, p. 301-11 ; P. Haidu, *The Subject of Violence. The Chanson de Roland and the Birth of State*, Bloomington, 1993 ; F. Suard, « Les héros chrétiens face au monde sarrasin », dans *Aspects de l'épopée romane. Mentalités, idéologies, intertextualités*, H. Van Dijk et W. Noomen éd., Groningue, 1995, p. 187-208 ; D. Régnier-Bohler (dir.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte XII^e-XVI^e siècle*, Paris, 1997 ; J.-P. Martin, « Les Sarrasins, l'idolâtrie et l'imaginaire de l'Antiquité dans les chansons de geste », dans *Littérature et religion au Moyen Âge et à la Renaissance*, J.-Cl. Vallecalle éd., Lyon, 1997, p. 27-46 ; Id., « La construction de l'espace sarrasin dans les chansons de geste », dans *Plaisir de l'épopée*, G. Mathieu-Castellani éd., Saint-Denis, 2000, p. 71-84 ; A. Leupin, *La Passion des Idoles, 1. Foi et pouvoir dans La Bible et la Chanson de Roland*, Paris, 2000 ; les articles recueillis dans *La Chrétienté au péril sarrasin*, *Senefiance*, 46, 2000 ; et ma propre étude, « La quête du père et la destruction des idoles dans la Chanson de Roland », *Méthode !*, 5, 2003, p. 21-33.
12. N. Daniel, *Islam et Occident*, op. cit., p. 353.
13. Ibid., p. 44 et suiv.
14. Ibid., p. 34.
15. N. Daniel, *Héros et Sarrasins*, op. cit., p. 17.
16. Ibid., p. 279 et 293.
17. « Abraham ex ancilla Agar generat Ismahel a quo Ismahelitarum genus, qui postea Agareni et ad postremum Saraceni dicti » (*Chronique*, cité en note dans Isidore de Séville, *Étymologies*, IX, 2, 6, M. Reydellet éd., trad. et comm., Paris, 1984, p. 46 ; le texte correspondant d'Isidore de Séville paraît assez confus) ; cf. J. V. Tolan, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 33 et 40-42.
18. Voir par exemple l'opposition entre Sarah, la sagesse de l'intelligence, et sa servante Agar, le savoir des sens, qu'établit Philon d'Alexandrie dans son *De congressu eruditionis gratia* et son *De fuga et inventione*.
19. Cf. J. V. Tolan, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 184-86.
20. E. W. SAÏD, *Orientalism*, New York, 1978 et 1994 ; trad. C. Malamoud, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, 1980 et 1997.
21. Cf. R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1962. Cf. E. W. Saïd, *L'Orientalisme*, op. cit., p. 66-88.
22. N. Daniel, *Islam et Occident*, op. cit., p. 332.
23. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, op. cit., p. 32.
24. On sait que Hannah Arendt distinguait dans *Les origines du totalitarisme* l'antijudaïsme religieux (du christianisme) de l'antisémitisme, issu du XIX^e siècle, qui caractérise le totalitarisme racial des nazis. On peut toutefois se demander avec G. I. Langmuir et D. Iogna-Prat, qui cite ce dernier, si un tel processus totalitaire n'est pas déjà à l'œuvre dans l'universalisme chrétien (cf. *Ordonner et exclure*, op. cit., p. 320-23).
25. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982, p. 12.

AUTEUR

CHRISTOPHER LUCKEN

Université Paris-VIII, Département de Littérature, 2 rue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis
cedex 02